

¿PERSONA O INDIVIDUO? CONSIDERACIONES SOBRE LA RADICALIDAD FAMILIAR DEL HOMBRE

RAFAEL ALVIRA

La común definición boeciana de la persona como “*rationalis naturae individua substantia*” parece descalificar directamente el título mismo de este trabajo. No puede haber contraposición entre persona e individuo, no hay alternativa porque es lo mismo, la persona es individuo.

Ahora bien, si miramos las cosas más despacio, reparamos enseguida en que lo que distingue a los seres racionales de los otros individuos que no lo son, es que el ser racional, aun siendo individuo, se divide. Con esta paradoja, sólo queremos aludir a que con la actividad, tanto intelectual como voluntaria, la persona trasciende la individualidad.

El conocer es un cierto modo de abrirse y apropiarse de lo otro, es una operación estática, como a mi entender quiere decir Aristóteles cuando señala que “el cognoscente en acto es lo conocido en acto”. Un buen entendimiento de esta doctrina podría haber evitado los errores de la filosofía de la representación, con su peculiar modo de entender la relación sujeto-objeto, pero sobre esto ya he escrito en otro lugar (cfr. “Reflexiones sobre el concepto de percepción en la filosofía aristotélica” —Aportación presentada al VI Congreso Nacional de Psicología— Pamplona 1979). Ahora me interesa fijarme en lo relativo a la voluntad.

El querer es más estático aún que el entendimiento, pues dice razón de alteridad. Para que pueda existir el querer tiene necesariamente que haber *otro*. Si el Padre y el Hijo no fueran *otro* el uno del otro —valga la redundancia—, no podrían quererse. Por eso no se puede admitir que las Personas sean modos. Pero

si bien es necesario que se dé la alteridad, lo que caracteriza al querer es que la separación es suprimida y mantenida al mismo tiempo. Sin unión tampoco hay querer.

Una *mezcla* de sujeto y objeto, dicho sea contra la filosofía de la representación, no es ni sujeto ni objeto —puesto que es mezcla—, pero tampoco es conocimiento. Y si concebimos el conocimiento como un pegamento que une sujeto y objeto sin mezclarlos, ahí tampoco hay conocimiento, pues el pegamento o la cola viene a hacer opaca la visión. Sobra este “*tertium quid*”. Así pues, el conocimiento ha de ser interpretado más bien como un peculiar “*tertium quid*” que, sin ser sujeto ni objeto, sea los dos al tiempo: “el cognoscente en acto es lo conocido en acto”. Pues bien, la interpretación de la voluntad ha de ser similar. Lo que une a un ser con el otro no puede ser un tercero extraño, ni tampoco la unión puede ser interpretada como mezcla, pues entonces desaparecerían los dos, ni como “absoluta unión” del uno con el otro, pues entonces desaparecería la razón de alteridad y, con ello, el querer mismo. No queda otro camino que decir: la unión de amante y amado es un tercero que, sin ser ninguno de ellos, de ellos procede y es su unión.

El hecho de que la racionalidad —tanto en el entendimiento como en la voluntad— signifique apertura y éxtasis, es lo que fundamenta el carácter social de la persona. Por muy individuo que sea, la persona no es persona si no es social. La sociabilidad distingue al individuo racional del que no lo es.

La doctrina tradicional, que ha afirmado constantemente la primacía social de la familia, es decir, que la familia es el primer pilar social de tal modo que sin familia no hay sociedad, se distingue de las doctrinas liberales y socialistas, que afirman la primacía social del individuo, es decir, que el individuo es el primer pilar social, en que la doctrina tradicional posee una correcta interpretación de la voluntad, que falta por completo en las doctrinas individualistas. Y este punto, como vamos a ver a continuación, tiene una importancia no pequeña.

El individualismo sostiene la tesis —expresamente formulada por Rousseau, por ejemplo— de que cada uno puede hacer lo que le dé la gana siempre que no perjudique a terceros. El Estado debe garantizar esto. Ahora bien, para el que sabe algo de filosofía esa frase no puede significar y no significa otra cosa más que la interpretación de la voluntad como puro poder, es decir, la voluntad interpretada con olvido de uno de sus dos elementos: alte-

ridad y unión. Si olvido la alteridad, la voluntad se convierte en absorbente, y aniquila al otro. Esto es puro poder. Si olvido la unión, convierto al otro en instrumento, y eso también es puro poder.

No es que el poder, tomado en general, sea malo, como no es mala la inteligencia. El poder es bueno, siempre que sea racional y amable (siempre que respete al otro). El intelecto es bueno, siempre que vaya acompañado de autoridad y moralidad; una doctrina falsa conlleva inmoralidad en su aplicación y carece del poder típico de la inteligencia: la autoridad. Una voluntad es buena cuando es racional y tiene el poder típico de la voluntad: incitar al bien.

Así pues, como ya Platón supo ver, el mal está en la desconexión y en el mal uso. Este es el proceder clásico de la sofística, que desconecta y aísla. Pues bien, el individualismo, que es sofístico en su origen, lleva a cabo una peculiar desconexión en el seno de la voluntad misma, desconexión que anula la esencia de tal voluntad.

Analicemos primero la supresión de la alteridad. Una voluntad sin alteridad es la negación más pura de sí misma, y por eso el amor que busca la absoluta unión se entiende como un amor brutal o propio de brutos, que no poseen auténtica voluntad. Su misma aberración se muestra en el fin corriente de esos amores: el suicidio de los amantes (recuérdense a este respecto algunos aspectos del romanticismo. En ellos, lo sublime se toca con lo ridículo-brutal). Incluso, en otros casos aberrantes se puede llegar al asesinato de la persona amada, siguiendo el ejemplo de algunos animales, que tras la unión carnal se aprestan a devorarse. Con todo, el ejemplo más común de supresión de alteridad no es el de la búsqueda de la absoluta unión, sino el de la búsqueda de la directa y total supresión del otro: ¡No quiero que existas ni que hayas existido nunca! Esta es la fórmula del odio.

Veamos ahora la supresión de la unión. Se acepta la alteridad, pero no se le añade la unión. Esta interpretación de la voluntad es la que corrientemente se conoce como instrumentalismo. No es irracional, como la anterior, pero es igualmente desatinada y contraria a la esencia de la voluntad.

Esta forma del instrumentalismo es la que más comúnmente presenta, o más bien esconde, el individualismo. Sobre este punto se ha insistido mucho. Antes de añadir algunas reflexiones al respecto, adelantaré una puntualización sobre el individualismo

en cuanto tal. Esta doctrina es ajustada en la medida en que insiste en la relevancia de la existencia de cada hombre; el individuo no es un epifenómeno. Ahora bien, se equivoca completamente en su interpretación de la voluntad y, como consecuencia, no comprende el carácter personal de tal individuo. Pero, conviene añadir, en la literatura filosófica moderna el concepto de individuo está impregnado de la concepción individualista, de tal modo que cuando se dice que el hombre es individuo (o se alude a los derechos del individuo, etc.) se está queriendo decir que es individuo en el sentido del individualismo. Es menester tomar esto en cuenta para evitar lamentables simbiosis y eclecticismos a los que nos tiene acostumbrados una cierta filosofía política hoy al uso en algunos países de tradición cristiana.

Este es el sentido del título que lleva este trabajo: ¿Individuo o persona? No se puede suponer la sinonimia de estas dos palabras en la filosofía política, pues por individuo se entiende en filosofía política, como quedó ya apuntado, el hombre entendido como ser instrumentalizante. Cualquiera que tenga el cuidado de repasar los escritos de la escuela empirista y positivista, se convencerá de ello rápidamente. El concepto de *benevolencia* es el clavo ardiendo al que se agarran al final, para evitar la inevitable consecuencia del *homo homini lupus*. Pero esa benevolencia es pura simpatía, pura búsqueda del acuerdo agradable, sin llegarse a reconocer plenamente la unión con el otro, y ni siquiera —convenía decirlo ya— la plena alteridad del otro. Un *otro* que es instrumento, no es un *otro* absoluto. Se dirá que la interpretación es forzada, pero es bien fácil de mostrar que no. En efecto, al negarse la escuela empirista-positivista a reconocer el *ser*, tampoco puede reconocer al otro como ser. El fenomenismo es inevitable.

Tampoco sería difícil de mostrar que el trascendentalismo no soluciona el problema, pero eso nos llevaría lejos de las posibilidades de este trabajo. Bastará decir que no se ve muy claro por qué se ha de acudir a Kant como tabla de naufragio contra los peligros del susodicho instrumentalismo. Ciertamente, Kant señala que el hombre es fin en sí, pero, ¿quiere decir eso que es persona? A mi modo de ver, el sujeto transcendental —para decirlo rápidamente— no es padre, ni hijo, ni amor. Una cosa es ser persona, y otra sujeto transcendental.

Pero no es este el lugar para dirigir los dardos contra un trascendentalismo que no se encuentra, ciertamente, en su mejor mo-

mento histórico. El instrumentalismo florece por doquier, como es bien claro. Operativismo, pragmatismo, tecnocratismo... la lista se podría ampliar.

Una errónea interpretación de la voluntad, tal como la lleva a cabo por la Ilustración y por la filosofía política moderna en general, hace imposible la sociedad, al suprimir la persona. Porque justamente sin voluntad correctamente interpretada lo que no puede haber es sociedad. Puede haber poder, puede haber saber, lo que no puede haber es sociedad. La sociología es una ciencia nacida en el siglo XIX, precisamente cuando en Europa se echa algo en falta, a saber, la sociedad.

La pregunta ahora es: pero ¿es posible esa voluntad como unión y alteridad al mismo tiempo, es posible el amor? La respuesta es que para ello debo afirmar al otro en cuanto otro y que eso se puede hacer porque se hace de hecho. Se hace, eso sí, con una condición: que yo renuncie a anular al otro o a instrumentalizarlo. Y esa condición no es fácil de poner en acto, cuesta la renuncia a la tendencia individualista.

La renuncia a encerrarme en mí, a *interesarme* sólo por mí, la entrega incluso del propio yo —para decirlo con el lenguaje habitual— es un acto de sacrificio y, como tal, un acto esencialmente religioso. Ahora bien, es fácil ver que sin la renuncia al dominio la familia no puede existir. Por consiguiente, la familia es una institución esencialmente religiosa. Sólo el vínculo amoroso —que conlleva el sacrificio— puede hacer nacer una familia, pero eso mismo es la prueba de que ella es indisoluble. En efecto, el amor es vida, en el más alto grado, y posee, entre otras y de un modo señalado, la característica de toda vida: la unidad y el crecimiento. Al vivir se crece, y al crecer el viviente se unifica cada vez más y se diferencia. El matrimonio y la familia que el matrimonio funda son indisolubles, no principalmente por virtud de una ley que así lo diga, sino por virtud de su naturaleza.

Pero no voy a insistir ahora en estos aspectos. Me interesa subrayar que en la familia doméstica uno nunca aparece como individuo, sino como padre, madre, hijo, hermano, es decir, como persona. Si no hay familia doméstica, el hombre no descubre su carácter de persona, pues usualmente nacemos a la religión en la familia, en la institución primaria religiosa. Así pues, atentar contra la familia es atentar contra la persona o, lo que es lo mismo, atentar contra la esencia misma de la sociedad. Atentar contra la familia no supone, en ningún modo, destruir el individuo, o da-

ñarlo, sino que supone, simplemente y como queda dicho, hacer desaparecer la sociedad.

Las Declaraciones de Derechos Humanos, que sancionaron la primacía social del individuo, no tienen, como es lógico, nada en contra del divorcio. Es más, la primera disposición fundamental de la revolución francesa consistió en la implantación de la ley del divorcio. Pero la consecuencia está a la vista para cualquiera que sepa mirar: carecemos de sociedad.

Con insistencia atacan algunos las leyes y prácticas abortistas, y muestran al mismo tiempo una cierta comprensión por el divorcio. A esto se le llama prudencia y moderación. Sin embargo, la actitud contraria es probablemente la cierta. Puesta la causa, ¿quién podrá evitar el efecto? Destruído el respeto a la institución matrimonial, ¿quién respetará la vida humana que es su fruto por excelencia? Si se hiciera justicia, tal vez se tendría más comprensión por mujeres que, en medio de una sociedad que desprecia el matrimonio, no encuentran sentido al fruto de sus entrañas, y se sería, sin embargo, más severo con políticos hipócritas que, con la etiqueta de la más pulcra honestidad pública y privada fomentan, permiten y facilitan con su silencio, la implantación de leyes divorcistas. Porque, si se me permite decirlo así, el problema del aborto es un problema policial, de persecución de delitos aislados, que hay que tratar con firmeza y con comprensión, pero el problema del divorcio no es un problema policial, sino que afecta a la constitución y esencia mismas de la sociedad. No es un problema policial, sino que es el problema social por excelencia.

Lo hasta ahora apuntado permite ver el error hegeliano, popularizado a su modo por Tönnies con la famosa distinción entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*. La familia doméstica no es una mera comunidad unida por agradables sentimientos, y, a su vez, la sociedad civil, no puede ser concebida como un mero lugar de relaciones mecánicas entre los hombres. Toda sociedad, si lo es, debe conservar, naturalmente *servatis servandis*, los rasgos de la comunidad doméstica. Lo contrario es inhumano. Es menester abandonar la concepción del rol social, inspirada en modelos mecánicos, y atreverse a decir que en este mundo *unus homo plures personas sustinere potest*. Uno puede ser hijo, padre, esposo, hermano, director, fiel, socio deportivo, etc. al mismo tiempo. Lo que no es nunca es mero individuo. Eso sí, con respecto a Dios, somos nada más, y nada menos, que hijos.